
A CRIANÇA, A MORTE E OS MORTOS: O CASO MEBENGOKRÉ-XIKRIN

Clarice Cohn

Universidade Federal de São Carlos – Brasil

Resumo: *Este texto analisa a relação das crianças com os mortos, e o risco de sua própria morte, para os Mebengokré-Xikrin, grupo indígena do Norte do Brasil falante de uma língua jê. Desenvolve-se o tema a partir da análise da fabricação do corpo e da pessoa e da relação com os mortos, com especial atenção às crianças. Assim, a formação da pessoa e a relação das crianças com o cosmos e os mortos – seu risco de serem capturadas pelos espíritos dos mortos, sua adoção post mortem, sua ornamentação corporal, o luto, os cuidados com o corpo e as interações sociais – são discutidas, permitindo que se entenda de modo inovador a concepção mebengokré-xikrin de infância e de sua condição de existência no mundo.*

Palavras-chave: *antropologia da criança, crianças indígenas, etnologia indígena, Mebengokré.*

Abstract: *This article analyses the relations among children, the dead and death, and the eventuality of a child's own death, to the Mebengokre-Xikrin, an indigenous population living in North of Brazil and speaker of a Gê language. These themes are developed on analyzing the fabrication of the body, the formation of the self and the person, and the relations with the dead, giving special attention to children. Thus, the formation of the self and children's relations to the cosmos and the dead – their eventuality of being captured by spirits of the dead, their being adopted in the after-life, their mourning, their bodily adornment and painting, how they are cared in life preventing death, their bodies and social interactions – are analyzed in order to discuss in a innovative way mebengokré-xikrin notions of childhood.*

Keywords: *anthropology of childhood, ethnology of indigenous peoples of Amazon, indigenous children, Mebengokré.*

A aldeia do Bacajá vive um dia de luto: acaba de morrer um menino de cerca de um ano de idade. Sua morte a todos entristece, a muitos mobiliza no luto e nos preparativos para o enterro, e a todos desafia a compreensão. Frente a uma fatalidade tão triste, a morte de uma criança, faz-se necessário debater suas causas e riscos. Desencadeia-se assim uma série de reflexões sobre o evento mesmo da morte, sua inevitabilidade e arbitrariedade, e o destino dos mortos.¹

O menino que falecera tinha uma situação muito especial, o que tornou o desafio ainda maior. Filho de mãe solteira, estava sendo criado pelos avós classificatórios (pais classificatórios da mãe), enquanto a mãe se mudou com os filhos mais velhos para uma nova aldeia, onde se casou. Os avós diziam que o criavam não como neto, mas como filho, e que havia uma razão especial para o apego que tinham a ele, o fato de terem apenas um filho homem dentre suas oito crianças. O casal tinha à época uma menina pouco mais velha do que o menino falecido, que estava sendo ainda amamentada pela mãe. O pequeno era cuidado no dia a dia por uma filha solteira do casal, que o carregava, banhava, etc., e era amamentado pela avó.

Quando o menino adoeceu, o enfermeiro locado na aldeia diagnosticou desidratação causada por diarreia infecciosa e uma grave verminose; as mulheres diagnosticaram doença de anta (*kukrut kanê*), que teria sido causada pelo consumo pela mãe, na aldeia onde vivia, de carne da anta, e foram solicitar o preparo do remédio a um dos velhos. Elucubraram também sobre a possibilidade de a mãe do menino ter engravidado novamente, o que causaria grandes males à criança que ainda é amamentada, “estragando o leite”.²

¹ Este texto retoma e elabora um caso discutido anteriormente em minha dissertação de mestrado (Cohn, 2000a) e em uma comunicação debatida no 53º Congresso Internacional dos Americanistas, em 2009. Agradeço a Lux Vidal, minha orientadora e quem me introduziu no convívio e no debate sobre os Xikrin e suas crianças, e a Aracy Lopes da Silva (*in memoriam*), Beatriz Perrone-Moisés, Vanessa Lea, Antonella Tassinari e Andrea Szulc, assim como aos participantes do simpósio “Niños y niñas indígenas de Americas”, pela interlocução e leituras das versões anteriores.

² Ressalte-se que a mãe estava residindo em outra aldeia, e não amamentava mais a criança, tendo se casado novamente. A interpretação de que sua alimentação – e uma possível quebra das interdições alimentares – e seu casamento posterior, com uma possível nova gestação – e a quebra correspondente de interdições – tenha causado a doença que acometia o menino é relativa à concepção de uma ligação corpórea de genitores e seus filhos, que não se desvanece com a ausência ou a distância. De fato, doenças de crianças pequenas são comunicadas a seus parentes ausentes pelo rádio ou telefone, de modo a que eles possam respeitar as restrições correspondentes onde estiverem visando a melhora da criança. Retomaremos esse ponto adiante.

O remédio para doença de anta, que eu saiba, nunca chegou a ser ministrado. O menino foi tratado na enfermaria do posto por dois dias, tomando soro e sendo medicado contra a infecção; no terceiro dia, o enfermeiro declarou que o menino precisava ser levado para a cidade onde o serviço de saúde que atende à população indígena da região é focado para ser hospitalizado. A família foi então avisada da transferência do menino ao hospital e da necessidade de designar um acompanhante para a criança. Essa questão era especialmente delicada nesse caso, já que normalmente os pais acompanham as crianças dessa idade. Ele sugeriu que a avó acompanhasse o menino, porque desse modo poderia amamentá-lo durante sua recuperação, que aconteceria na cidade; ela, porém, relutava, preocupada em se ausentar da aldeia e lá deixar seus filhos. O casal relutava ainda em mandar a filha solteira, que estava cuidando do menino até então, por ser muito jovem. Nada havia sido decidido sobre sua remoção da aldeia, e a criança faleceu a tempo ainda de cancelar o voo que viria retirá-la.

Quando a notícia do falecimento da criança se espalhou pela aldeia, as mulheres mais velhas se dirigiram à casa onde os avós classificatórios/pais adotivos a preparavam para o enterro, sentando em torno do avô, que a mantinha no colo. Sua mulher e a filha solteira que dele cuidava preparavam os cordões de algodão com os quais ele seria enterrado. Essa jovem chorava baixinho, discretamente, lamentando com afeição a morte. Uma das velhas (mãe do homem que havia adotado a criança) entoou algumas vezes o choro ritual, enquanto as outras choravam em silêncio. Comentavam, então, a doença, como o menino estava fraco e magro, mas como ele já estava se recuperando, e acariciavam-no. As outras mulheres haviam vindo assistir, e entravam e saíam da casa, lamentando o ocorrido.³

O menino foi adornado com cordões de algodão, miçangas no pulso e algodão vermelho abaixo do joelho, adorno labial feito de miçanga e com um calção novo de algodão; sua cabeça foi raspada e nela foi aplicada a casca do ovo de azulão; no cabelo, aplicou-se a penugem branca de gavião; o corpo foi pintado, o que não se fazia há tempos, enquanto ele estava doente, momento em que as pessoas se mantêm sem pintura ou ornamentação corporal. Quando

³ Poucos homens se aproximaram, e apenas os jovens. Quando nasce uma criança, são também as mulheres que vão visitar a mãe e o recém-nascido, enquanto os homens se mantêm distantes.

o menino ficou pronto, a avó que o criava se levantou para chorar sua morte, como se faz para lamentar a morte e quando se lembra de um ente querido falecido – o que implica também se ferir, na cabeça e nos braços, com instrumentos cortantes, tais como facões e pedras; outras mulheres, que haviam perdido entes queridos e ainda sofriam sua morte, disputaram o facão e choraram com ela, até terem o facão retirado por ainda outras mulheres, que também choravam e se flagelavam.

Foi levado para o cemitério pelo avô, acompanhado de todas as mulheres que estavam na casa. Quando estava sendo enterrado, a avó que o criava repetiu o choro, enquanto sua sogra se dedicava ao choro ritual. Algumas outras mulheres choraram seus próprios parentes, enquanto se dedicavam a limpar o cemitério.⁴ O menino foi enterrado com uma mamadeira contendo o soro fisiológico que estava tomando para a desidratação. Todos voltaram à aldeia, e as mulheres permaneceram em suas casas, não indo às roças ou à floresta, porque “está todo mundo triste” (*me kuni-na kaprire*).

Os pais e o cônjuge de um morto raspam a cabeça em sinal de luto, ou, no caso de o morto ser uma criança, aparam o cabelo curto; nesse caso, os avós, estando já com o cabelo curto por causa do falecimento anterior de um neto, apararam apenas as pontas. Durante os dias seguintes, dirigiam-se ao cemitério a cada entardecer para acender um fogo para o menino. Cinco dias depois, pintaram-se com o motivo de luto; quando essa pintura acabasse (o que leva por volta de oito dias), voltariam a levar vida normal. Diziam estar de luto como pais, e não como avós. Mesmo assim, foram criticados por várias mulheres pela pressa com que se pintaram; elas diziam que “mal enterraram a criança e já estão pintados”. A mãe, que estava em outra aldeia, não foi avisada.

Comentários como esses, e as conversas sobre o falecimento desse menino, de colo ainda, explicitaram e colocaram em jogo concepções acerca da morte de uma criança e o modo de com ela lidar, nas interpretações sobre as causas da morte, no preparo do corpo, no enterro, no luto. Eles serão mais bem compreendidos a partir da análise da relação da criança com os mortos

⁴ O choro ritual é entoado pelas mulheres mais velhas em ocasiões como luto, partida e retorno de viagens longas e distantes, assim como quando uma pessoa ausente é lembrada. Por ele se recordam as pessoas, as relações que as ligam ou ligavam às demais, e seus feitos. Lea (1986, 2005) sugere tratá-lo como oratória, o equivalente feminino, privado e doméstico, da oratória pública e política masculina. Quando ocorre uma morte, ela desencadeia a lembrança de outras mortes, e são sempre muitas as mulheres a chorar, juntas, mas cada qual seu próprio morto.

e a morte, e seu risco de morrer. Para isso, faz-se necessário retomar a noção mebengokré-xikrin de concepção e fabricação dos corpos, que revela, de um lado, uma ligação entre genitores e seus filhos, e, de outro, um desenvolvimento do corpo que leva a um menor risco de morte. Faz-se também necessário rever a ornamentação da criança, no cotidiano, no ritual, na doença e na morte, e a ornamentação do morto e dos enlutados, que é diversamente ativada quando o morto é uma criança. Por fim, faz-se necessário rever algumas das concepções xikrin a respeito da morte e dos mortos, que são também diversamente ativadas quando o morto, ou quem corre o risco de morte, é uma criança. Assim, entenderemos melhor as diferenças que marcam a morte e o luto de crianças e adultos e, correspondentemente, as diferenças da morte de crianças e adultos – o que nos levará a uma apreciação sobre as diferenças entre crianças e adultos do ponto de vista dos Mebengokré-Xikrin.

Corpo, corporalidade e a formação da pessoa

Para os Mebengokré-Xikrin, a criança vai sendo formada no ventre materno pelo sêmen em repetidas relações sexuais, e vários homens podem contribuir para a formação do bebê. Essa relação do(s) pai(s) com o bebê vai ser explicitada quando ele nasce, porque todos os homens que contribuíram em sua formação passarão pelo período de reclusão, o que significa também explicitar a todos a paternidade. Essa reclusão, seguida por todos os genitores, garante o bem-estar físico do bebê, já que a ligação física dos pais com a criança não se encerra com o nascimento. Ao contrário, trata-se de uma ligação física de pais e filhos (e irmãos entre si) que dura a vida inteira. Ela é especialmente importante quando a criança é nova, porque seu corpo ainda é frágil e exigirá mais cuidados. Os pais então deixarão de comer algumas coisas, como carne de caça, e só gradativamente, quando ele estiver forte, “duro” e com a pele forte, vão acrescentando em sua própria dieta algumas comidas que seriam antes perigosas ao bebê. Postula-se assim um vínculo físico vitalício entre essas pessoas, que devem sempre cuidar de sua alimentação e comportamento quando um dos membros da família exigir cuidados, ou seja, quando ainda tem o corpo frágil ou quando está doente. O corpo da criança é algo que se forma gradativamente, mesmo depois do nascimento, e deve ser fortalecido. Os cuidados tomados pelos pais são cruciais nesse processo.

Quando a criança nasce, ela tem corpo (*î*) e *karon*, o que às vezes é traduzido por “alma”, às vezes por “duplo”. Se a criança já nasce com o *karon*, sua pele precisa se fortalecer para mantê-lo sem perigo.⁵ O *karon* de qualquer pessoa pode se ausentar por um período de tempo, e é isso que permite que elas sonhem, por exemplo. Porém, deve sempre voltar ao corpo; se não retornar, a pessoa morre. Quando se morre, é o *karon* que permanece, e o corpo se deteriora. Assim, uma criança não pode chorar muito, ou ficar muito zangada com os pais, porque corre o risco de o *karon* sair e não mais voltar. Esse *karon*, no entanto, sendo criança, necessita ser cuidado por outros *karon* na eventualidade da morte.

Isso nos mostra que, se uma pessoa é formada por corpo e *karon*, é a presença de ambos que a constitui e mantém viva, interagindo entre os vivos. A fragilidade da criança pequena se manifesta nesses dois elementos de sua pessoa. Porque ela é muito nova, seu *karon* pode se perder mais facilmente, tendo dificuldade para retornar ao corpo. Por isso, deve-se cuidar para que ela não seja exposta à presença dos mortos, que têm saudades de seus parentes vivos e a manifestam tentando trazê-los para perto de si, ou seja, roubando, capturando, seu *karon*. Também por isso, deve-se cuidar de sempre conversar com elas, para que elas se mantenham no mundo dos vivos. Quando uma criança chora demais, ou está zangada, ela fica especialmente vulnerável e pode deixar seu *karon* ir embora. Mais do que acalmá-la, é necessário que se fale com elas, com elas se interaja, mantendo a comunicação, a relação, e, portanto, o *karon* por perto.

A pele (*kà*), invólucro que recobre o corpo e contém o *karon*, é a marca do desenvolvimento do bebê, que passa a ser cada vez menos objeto de cuidados quando ela endurece, fica forte e dura. Ela é, também, plena de significados. Turner (1995, p. 149) enfatiza a característica, na concepção kayapó, da pele como a divisória das energias internas ao corpo do mundo exterior, como a interface entre o indivíduo e a sociedade. Por isso também, Turner enfatiza a importância da higiene pessoal, a qual, retirando da pele os resquícios dos elementos naturais que as pessoas se veem constantemente obrigadas a manipular, é o passo necessário para a socialização dessa fronteira entre o

⁵ Conferir também Giannini (1991) para a constituição da pessoa xikrin e seus elementos constitutivos.

indivíduo e a sociedade (estar sujo, afirma, é antissocial). Giannini (1991) resalta como a pele é também signo do bem-estar e meio de o garantir. Para os Mebengokré-Xikrin, demonstra, doenças da pele são marcas de desequilíbrio ou pouca conexão entre os elementos constitutivos da pessoa, e a pele “dura”, que é como os Xikrin o formulam, é a expressão de que esses elementos estão conectados e em equilíbrio:

Não é a pele [...] que confere ao indivíduo sua integridade física mas sim os elementos internos. A pele, nesse sentido, é o lugar onde se expressam, de modo visível, os aspectos internos (materiais e imateriais) do indivíduo. (Giannini 1991, f. 153).

As doenças de pele são vistas não como perigosas em si, mas como um indício da desintegração interna da pessoa. Assim também, a pintura corporal, que recobre a pele, ressalta, enfatiza e complementa esse signo, tornando-se a “pele social” de que fala Turner (1966), expressão da condição da pessoa, como veremos, mas também meio de “moldar” e direcionar as energias internas, naturais e não socializadas, que por meio da pintura ganham forma social (Turner, 1995; Vidal, 1992).

Pela forte ligação de *karon* e corpo, para que esses riscos sejam minimizados, o corpo deve ser fortalecido e bem formado, de modo a melhor sustentar o *karon*. Portanto, é crucial que se fortaleça o corpo da criança, e, enquanto ela não estiver forte ainda, cuidar especialmente bem para que ela fique protegida e a salvo.

A pessoa mebengokré-xikrin não é apenas corpo e *karon*; precisa também receber um nome. Como para outros Jê (Melatti, 1976), para os Mebengokré-Xikrin quem faz o corpo da criança e quem lhe dá o nome (seus nominadores) são e devem ser pessoas distintas, configurando assim dois tipos de relação importantes para a formação da pessoa. Quem dá o corpo jamais pode dar o nome, e essas relações se manifestam diferentemente em arenas diferentes – a construção do corpo é algo a se cuidar em casa, enquanto o nome, que pode vir acompanhado de prerrogativas rituais, dá à pessoa sua participação nos rituais, e se manifesta nesses momentos, no pátio da aldeia. Os nominadores não são, portanto, aqueles que devem cuidar (prioritariamente) do corpo e do *karon* da criança, mas os que lhe dão lugar nos rituais e em uma rede de transmissão de

identidades sociais. Os nomes sobrevivem à pessoa, mantendo-se em circulação por meio de sua transmissão – e um dos riscos associados à nomeação está presente exatamente nos momentos rituais, quando os mortos voltam à aldeia e tendem a se aproximar de seus nominados para com eles dançar, partilhando seu papel ritual. Assim, cuidados adicionais devem ser tomados nesses momentos, para que a proximidade dos espíritos dos mortos não acarrete mais mortes, em especial com as crianças pequenas, que são retiradas de casa e jamais deixadas sozinhas.⁶

O período da vida das pessoas a que podemos chamar de infância⁷ é pautado por várias fases, e encerra-se definitivamente quando elas geram seu próprio filho, de modo que, para os Mebengokré-Xikrin, a maternidade e a paternidade definem o que nós chamamos de maturidade. A maturidade tem também graus e é pautada pelo número de filhos que a pessoa tem, definindo sua inserção em categorias de idade (Vidal, 1977a, 1977b), assim como a velhice, a que os Mebengokré-Xikrin se referem como sendo o momento da vida em que a pessoa não pode mais gerar filhos, deixando essa responsabilidade para seus filhos.

A ornamentação das crianças

A etnologia brasileira tem demonstrado há algum tempo que a fabricação do corpo é fundamental para a constituição da pessoa e do social para os ameríndios (Coelho de Souza, 2001, 2002, 2004; Lima, 1996, 2005; Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979; Viveiros de Castro, 2002). Grande parte de seus esforços, rituais, técnicas visam a fabricação contínua e continuada do corpo, construindo-se assim a própria pessoa indígena e sua humanidade. Isso

⁶ Ver os trabalhos de Vanessa Lea (1986, 1992, 1995) para a nomeação e os nomes entre os Mebengokré.

⁷ Digo assim remetendo ao debate sobre a universalidade da infância, ou seja, de uma concepção da infância como uma idade da vida ou de um sentimento de infância, para me referir à terminologia de P. Ariès (1978), que demonstra a formação desse sentimento na França em uma revisão historiográfica que parte do Antigo Regime. A questão que se coloca é se podemos traduzir toda a experiência relativa às crianças no molde da infância – e essa questão se coloca especialmente no caso das crianças indígenas (Cohn, 2005; Tassinari, 2007). Nesse texto, essa questão estará sempre presente, já que se busca perceber as diferenças, assim como as semelhanças, entre crianças e adultos.

é especialmente forte e relevante para os Mebengokré, para os quais a pintura corporal e a ornamentação são tanto um meio de expressão da condição da pessoa como de sua própria constituição.

Desde que nasce, o bebê mebengokré tem seu corpo cuidado e ornado a partir de uma lógica que é estética, comunicativa e terapêutica. A pintura corporal e a ornamentação, como mostram diversos estudos, utilizam de uma diversidade de materiais – de diversas cores, cheiros e origens – e de motivos gráficos e técnicas de aplicação para promover a saúde e o bem-estar das pessoas, assim como para comunicar sua situação. Isso vale para todas as idades, durante toda a vida e na morte, e é tão importante e significativo que é também um dos meios mais poderosos de comunicar a especificidade da experiência das crianças, suas etapas e a passagem para a idade adulta.

Logo que nasce, o bebê recebe uma pintura de urucum, cuja cor vermelha lhe dá a marca da vida e da interação (Turner 1977, 1995) e cujo cheiro o liga aos vivos, sendo agradável a estes como é desagradável aos mortos (Vidal, 1992). Sua ornamentação é feita com algodão, contendo-lhe os pulsos, a cintura e os tornozelos. Suas orelhas, para ambos os gêneros, e os lábios, para os meninos, são perfurados e marcados com algodão. Assim que cai seu umbigo, ele é pintado pela primeira vez com o preto do jenipapo, inicialmente com o dedo das mãos de sua avó; depois, quando endurece a pele, com o pincel feito de palma de buriti. A pintura das crianças é marcada com uma especial liberdade de motivos gráficos, se comparada com a dos adultos, já que estes têm seu corpo recoberto por motivos pautados pelo gênero e por sua inserção em um grupo de idade, enquanto as mães se esmeram em recobrir o corpo de seus filhos com intrincados motivos marcados por sua criatividade e virtuosismo. Especialmente interessante e revelador é o hábito de recobrir a pintura do rosto das crianças, feita com finas linhas de jenipapo em intrincados motivos, com camadas de pasta de urucum, que deixam o fino trabalho em preto invisível aos olhos. Como bem pontua Turner (1995), isso deve ser entendido como uma marca da interação, que está na face, na região dos olhos e da boca, assim como nas extremidades, pés e mãos, que, recobertas de urucum, englobam o preto, contentor de pulsões, nomeado, aliás, como os mortos e a margem da aldeia, *tuk*.

Enquanto de colo, o corpo das crianças será pintado em uma maior extensão, que vai do pescoço aos pulsos e tornozelos. Quando a pele endurece,

como dizem os Xikrin, seus adornos ficam mais abundantes, e passam a incorporar novos materiais, como penugens de aves e sementes. A autonomia da criança mebengokré em relação aos pais é construída gradativamente com o fortalecimento de seu corpo e uma menor fragilidade e dependência dos cuidados do corpo dos pais, e reconhecida quando a criança apresenta autonomia na locomoção e na comunicação, ou seja, quando aprende a andar e a falar. É nesse momento que a mãe a pinta pela primeira vez sem usar o motivo de bebês, aplicando-lhe o motivo também usado pelos adultos – que passa a não mais recobrir toda a extensão do corpo, recebendo um corte no colo, no antebraço e na panturrilha, e deixando tornozelos, pulsos e colo sem serem recobertos de pintura –, cortando-lhes o cabelo na frente, que é pintada, e as adornam com carinho e pompa, mostrando a todos seu crescimento (Cohn, 2000a; Vidal, 1992).



Figura 1. Crianças ornamentadas para sua nomação em início de ritual.



Figura 2. Primos admiram as respectivas ornamentações.

Os Mebengokré-Xikrin enfatizam o ouvir e o ver como sentidos de percepção e compreensão do mundo. Correspondentemente, o ouvido e os olhos são os órgãos do aprendizado e da aquisição de conhecimento, e, como já havia notado Seeger (1980) ao realizar uma comparação sobre esses ornamentos corporais para os povos de língua jê, esses órgãos são marcados e neles se intervém, com dilatadores de lóbulo e de orelha, os labretes (*akokakore*) e batoques (*bàridjua*). Para os Mebengokré, isso significa, para ambos os gêneros, ampliar um furo no lóbulo da orelha, o que é feito na primeira infância, com dilatadores lisos ou adornados com coquinhos e penas. Esses adornos auriculares são utilizados pelas crianças até que elas deem os seus primeiros passos, momento marcado por toda a ornamentação corporal, quando ela ganha uma pintura com um novo motivo, um novo corte de cabelo, passa a usar novos adornos e tem seu *bàridjua* retirado.⁸

⁸ Seeger (1981) nota que em outros povos jê os dilatadores de lóbulos permanecem sendo usados ao longo da vida, tendo uma função de controle moral, que não seria exercida entre os Mebengokré-Xikrin; argumento, ao contrário, que, se o uso do *bàridjua* se restringe à infância, sua marca é vitalícia, e um bom (grande) furo na orelha é algo que todo Mebengokré-Xikrin deve ostentar – o que se tem é a dissociação da realização plena da fala e da audição em relação à marcação dos órgãos correspondentes, mas não uma minoração de seu valor. Para essa discussão, conferir Cohn (2000b, p. 143-148).

O labrete labial, ao contrário, é um adorno masculino por excelência, e diretamente relacionado à ênfase na capacidade oratória. O furo no lábio é realizado dias após o nascimento, mantido com um fio de algodão, e substituído por pequenos cordões adornados com miçangas, sementes e coquinhos, depois penas. Atualmente, nas aldeias do rio Bacajá, os meninos usam esses labretes até aproximadamente os dez anos de idade, e depois os abandonam; o furo em seu lábio permanece sendo vitalício, mas é pequeno, e caíram em desuso os grandes labretes de madeira ou pedra usados pelos homens. Esses labretes são marcas da capacidade oratória masculina, e seu tamanho máximo só pode ser alcançado quando o homem puder realizar plenamente sua oratória, ou seja, na idade madura.⁹ É interessante notar que, se o labrete cai em desuso na idade adulta, ele continua sendo utilizado pelas crianças, e o furo no lábio continua sendo realizado. É como se os Xikrin tivessem abandonado o uso do “botoque”, mas o mantido em sua versão mínima – uma versão minimalista, mas ainda plena de significado, e que mantém a lógica já utilizada para os marcadores auriculares, o de ser, exatamente, um marcador da infância, ao longo de uma intervenção nos órgãos de percepção e interação comunicativa com o mundo, crucial na socialização da pessoa, em sua humanização.

Outros objetos realizarão a passagem da condição de criança para a adulta, marcada pelo reconhecimento social da capacidade reprodutiva de meninas e meninos, que os preparam para o casamento e a parentalidade, essa a condição não só para a consolidação do casamento como para sua inserção nos grupos femininos e masculinos a partir dos quais se organizam parte das atividades produtivas e rituais, assim como a confecção da pintura corporal feminina (Fisher, 2001). De um certo ponto de vista, os estojos penianos são a passagem da condição de criança para a de adulto, e não seriam, portanto, objetos “da criança”. Porém, é interessante pensá-lo, como já o fizeram Seeger (1980) e Turner (1981, 1995), como parte desse complexo de ornamentação e intervenção corporal que vem marcando as passagens do nascimento aos primeiros passos e ao casamento. O estojo peniano é atribuído ao menino quando de sua iniciação, e marca, como esses autores frisam, sua capacidade

⁹ Turner (1981, p. 120-121) descreve, para os Gorotire, também mebengokré mas que guardam algumas diferenças em relação aos Xikrin, a sequência de ampliação dos batoques labiais após a iniciação masculina, acelerada quando o homem alcança a categoria de idade de “pai de muitos filhos” e participa mais ativamente da oratória.

reprodutiva e seu poder sexual, ou, como diz Turner (1995, p. 158-159, tradução minha), “simultaneamente um reconhecimento público da sexualidade madura dos jovens e uma imposição instrumental, assim como simbólica, de um limite social sobre sua expressão”.¹⁰

Se a passagem para a vida adulta tem seu marcador máximo no nascimento do primeiro filho, que efetiva o casamento, insere os pais em categorias de idade relativas a essa sua condição e na produção e reciprocidade, a aquisição do estojo peniano é o reconhecimento dessa possibilidade. Correspondentemente, para as meninas, sugere Turner (1995, p. 155), há o *arapé*, bandoleira confeccionada em algodão vermelho, que marca a capacidade reprodutiva da menina, substituído, quando ela se torna mãe, pela tipoia (*a'i*). No entanto, o cinturão *ampredjô* pode ter seu lugar nesse sistema; é utilizado pelas meninas em idade de casar, e frequentemente confeccionado em algodão vermelho.

Há uma lógica que preside a adequação do uso e da produção de adornos para as crianças, especialmente em seus primeiros anos de vida, e portanto perpassa todos os objetos que comentamos até aqui. Ela tem por fundamento o valor simbólico das penas para os Mebengokré-Xikrin, que está associado, de um lado, a uma transformação ritual em pássaro, e, de outro, a um risco. Giannini (1991, f. 173) demonstra que nos rituais há uma passagem de adornos vegetais para os de pena e de materiais provenientes das aves, como o ovo de azulão, como parte dessa transformação, e que a manipulação ou o uso das penas trazem perigo e devem ser realizados respeitando-se cuidados e interdições, como a que vale a pessoas doentes ou crianças. Podemos ver uma analogia em relação à ornamentação das crianças, que devem começar a utilizar adornos de origem vegetal (algodão, fibras vegetais, coquinhos, sementes) para então usar penas consideradas menos perigosas, e só então portar as grandes plumárias. Por isso também, as braçadeiras marcam o crescimento da criança a partir do material com que são confeccionadas. As primeiras braçadeiras a serem utilizadas por uma criança, logo após o uso exclusivo de

¹⁰ Embora as sugestões de Seeger sejam muito interessantes e aqui recuperadas, reitero porém um adendo que os desenvolvimentos posteriores das pesquisas entre os povos jê nos permitem fazer, e que diz respeito à sua afirmação (Seeger, 1980, p. 54) de que o controle da sexualidade é efetivado pela atribuição do estojo peniano, em oposição ao desenvolvimento da “moral em geral”; ao contrário, ele deve ser tido como parte de um sistema de intervenções e fabricação do corpo, que envolve igualmente a capacidade de ver, ouvir, compreender, julgar e agir adequada e apropriadamente (Cohn, 2000b).

cordões no pulso e no tornozelo, são braceletes feitos com algodão tingido de vermelho e coquinho (*i'i*), e usados em profusão ao longo do braço da criança, e não apenas no antebraço. Braçadeiras (*padjiê aby*) são comumente utilizadas pelas crianças em uma fase imediatamente posterior ao uso da braçadeira de algodão vermelho, e confeccionadas em algodão e penas de arara, ou trançadas em palha e adornada com penas.

A ornamentação corporal é um complexo que deve ser entendido em seu conjunto e engloba os padrões de pintura corporal, os adornos e os materiais aplicados no corpo. As passagens em um aspecto desse sistema são análogas ou equivalem às de outro aspecto – por isso não é de se espantar que o primeiro material a ser aplicado na cabeça das crianças, enquanto ela ainda não sabe andar, é de origem vegetal, uma resina de cor branca (*ngore kaka*), para, na primeira ornamentação após os primeiros passos, ser substituída pela plumagem do urubu-rei (*àk kaka*). O ovo de azulão, que tem a coloração azul na casca e é pilado para ser aplicado no rosto, tem uso exclusivo em rituais, nesse caso interdito a crianças de colo ou a suas mães, pelo perigo que a elas acarreta, ou na ornamentação do morto.

É por essa lógica que os adornos das crianças são tão distintos para os seus primeiros anos de vida, e característicos dessa condição; logo após andar, porém, e ter sua nova condição marcada e apresentada exatamente pelo complexo de pintura corporal, corte de cabelo e ornamentação, a criança poderá passar a usar os adornos de mesmo tipo que os dos adultos (Cohn, 2002, p. 154-157), compartilhando com eles adornos como as braçadeiras, cocares, colares de concha, miçangas, sementes, bandoleiras, peitorais, etc., objetos utilizados pelas crianças de acordo com suas próprias prerrogativas rituais, sendo, portanto, tanto dos adultos quanto das crianças.

Interessante perceber que entre os Mebengokré-Xikrin as crianças podem ser ornamentadas cotidianamente, a cada nova aplicação da pintura, reunindo em si os adornos que são sua prerrogativa ritual, ou seja, um objeto de cujo uso a pessoa tem a prerrogativa transmitida por uma linha que lhe confere também o nome pessoal, e contribui para a formação de uma identidade social. Como enfatizei em outro trabalho (Cohn, 2000a), esses objetos são utilizados pelos adultos apenas nos momentos rituais, enquanto as crianças os ostentam a cada vez que recebem uma nova pintura de jenipapo, de modo a explicitar essa sua identidade social e ir gradativamente a constituindo.

No entanto, a pintura corporal e os adornos de uma criança não diferem daqueles dos adultos quando são preparados para ser enterrados. O preparo do

corpo para o enterro envolve sua higiene e ornamentação, com pintura corporal e adornos. Nessa ornamentação do morto utiliza-se material que é prescrito à primeira infância, como o ovo do azulão, e usam-se os cortes e os motivos adequados a pessoas mais velhas. O caso que narramos acima o mostra de modo contundente. A criança falecida não andava ainda, não tendo portanto tido o alto da cabeça raspado (*iokó*), o que é feito pela primeira vez quando da ornamentação especial que recebe ao dar os primeiros passos e refeita a cada ritual,¹¹ e sendo pintada em vida como uma criança de colo. No entanto, ao ser preparada para o enterro, ela passou pela transformação por que passa uma criança ao longo da vida, ao se tornar um adulto, e foi levada para o cemitério adornada e pintada como a um adulto em pleno ritual – ou como um morto.

A morte e os mortos

Como vimos, a morte é, para os Mebengokré-Xikrin, a separação de seu *karon*, glosado comumente como alma, duplo, de seu corpo, quando tornada irreparável – já que o *karon* pode se ausentar momentaneamente do corpo adormecido e vagar, possibilitando os sonhos, assim como a atividade xamânica. Não se debruçando muito em reflexões sobre a escatologia, os Mebengokré-Xikrin não mantêm uma versão única sobre o destino dos mortos, que, se são descritos como vagando solitariamente, são também tratados como um coletivo que recebe o novo morto e vive, como os vivos, em aldeias, a “aldeia dos mortos”. Na realidade, como nota Vidal (1983, p. 321), é o rompimento com o mundo dos vivos, e não o destino dos mortos, que é enfatizado nas concepções mebengokré-xikrin da morte.

Depois de consumida pela terra a carne do corpo sepulto, restam os ossos, que eram até pouco tempo tratados e mantidos pelos parentes vivos para as segundas exéquias,¹² e o *karon* – além de, como frisa Lea (1986, 1992, 1995), os nomes, que são transmitidos entre gerações. Enquanto a carne não foi ainda consumida pela terra e o *karon* não se despregou ainda plenamente do corpo, o defunto é objeto de cuidados, sendo mantidos junto à cova não só

¹¹ Conferir Turner (1977, 1995) para a simbologia associada aos cortes de cabelo.

¹² Não conheço dados que revelem se o tratamento dos ossos, nas segundas exéquias que tradicionalmente eram realizadas pelos Mebengokré-Xikrin, difere para crianças e adultos, que seria uma complementação interessante para as comparações feitas aqui.

seus objetos de uso cotidiano e ritual como também água, para se tiver sede, e um fogo aceso ao entardecer, para que não sinta frio. Quando o *karon* se desprega do corpo definitivamente, vai se encontrar com os outros mortos. Sua travessia é longa e perigosa. Lá chegando, é recebido com um choro ritual – modo, como vimos, como também os vivos recebem seus parentes que retornam de uma longa ausência ou de viagens distantes – e dão notícias dos parentes vivos (Vidal, 1983, p. 321). Lá continuam o ciclo de vida e se casam; as crianças, criadas por parentes mais velhos, crescem.

Os mortos, no entanto, padecem de um dos males comuns aos vivos, a saudade, e essa é a maior razão para pedirem notícias dos vivos: saber quando se dará o reencontro. Assim, eles se aproximam da roça, espaço intermediário entre a aldeia e a floresta em que habitam, espécie de exterior domesticado (Giannini, 1991), para rever suas parentas vivas – e por isso elas cospem sempre que vão à roça, hábito que mantém os espíritos dos mortos distantes, de modo a não serem vulneráveis aos *mekaron*. Assim também, os mortos retornam à aldeia para assistir aos rituais realizados pelos vivos – e por isso os que assistem ao ritual abandonam as casas e acampam no pátio, entre o espaço da dança e as casas, deixando-as para serem ocupadas pelos mortos.

Os mortos estão, enfim, sempre à busca de se reaproximar dos vivos e de levá-los consigo. Os Mebengokré-Xikrin temem a aproximação de um *karon*, e, de fato, grande parte da atividade xamânica se dá na negociação com os mortos pelas almas por eles capturadas, buscando reavê-las e evitar a morte. Assim sendo, a grande dificuldade com que os Mebengokré-Xikrin se defrontam com a morte é a da separação, do rompimento com o mundo dos vivos. Separação essa que deve ser plenamente realizada para que os mortos representem o menor risco possível aos vivos, que buscam sempre capturá-los e trazê-los para perto de si, risco esse que, como temos enfatizado, é maior para as crianças. Se a ênfase da escatologia mebengokré está na passagem do mundo dos vivos ao mundo dos mortos, já que “o que vem depois não interessa mais aos vivos e fica além de qualquer possibilidade de controle” (Vidal, 1983, p. 321), é exatamente essa passagem, irreversível mas nunca um rompimento de fato, já que os mortos permanecem ligados aos vivos por laços de consanguinidade, e ansiando sempre pelo momento de reunião, que se mostra problemática.

Para as crianças, especialmente problemática, já que elas estão sempre em maior risco de captura pelos mortos. Como se viu, isso se dá pela maior

vulnerabilidade do *karon*, que se encontra ainda fracamente conectado ao corpo e nele contido, podendo dele se ausentar por tempo demais e facilmente demais, e, sendo ainda pouco conhecedor, tendo maior dificuldade em retomar o caminho ao corpo que o contém. Os *mekaron*, os espíritos dos mortos sempre saudosos e rondando as aldeias, as roças e os rituais,¹³ estão sempre à busca de novos *karon* que lhes façam companhia, e o *karon* das crianças lhes são presas fáceis.

Mas as crianças continuam a correr mais riscos, mesmo depois de mortas – ou mesmo depois que seu *karon* se separou irreversivelmente de seu corpo. Se a travessia realizada pelo *karon* é sempre perigosa, ela o é especialmente para as crianças, que necessitam de um acompanhante, um parente adulto, que lhes mostre o caminho, e evite que ela seja comida pela onça (Cohn, 2000a; Vidal, 1983). Por isso, no caso que narrei, os trovões ouvidos durante a noite foram pressentidos como um sinal de que os mortos, o trovão, viriam buscar “o filho de alguém” (*me’õ nhõ kra*), ou seja, uma criança,¹⁴ que dependeria de um parente mais velho para mostrar-lhe o caminho para se encontrar com os demais mortos.

A morte de adultos e de crianças

Disse que uma excursão pela escatologia e pelos modos mebengokré de construir o corpo e a pessoa nos auxiliaria a entender melhor as diferenças da vulnerabilidade infantil, do luto pela morte de uma criança e da relação das crianças com os mortos e seu destino. Concluamos então com a comparação de alguns pontos que nos mostrarão as diferenças da morte e da relação com os mortos de adultos e crianças.

A vulnerabilidade da criança se dá pela ainda débil relação de seu corpo com o *karon*, que está expresso no tratamento do corpo e na preocupação em tratar sua pele para que se torne “dura” e “forte”, assim como pela preocupação em manter o *karon* interagindo com os vivos, presente no mundo dos vivos,

¹³ Como se pode perceber, os mortos são nomeados por este elemento da pessoa que os constituem e sobrevive à degeneração do corpo, o etéreo *karon*, sendo *me-* um coletivizador.

¹⁴ Vale ressaltar que “filho de” é o modo como se referem às crianças que foram raptadas em guerra, referindo-se aos coletivos de origem, remetendo essa vinda dos mortos em busca das crianças à prática da guerra e do rapto de crianças do inimigo que são criadas na aldeia e tornadas mebengokré (Cohn, 2006).

especialmente nos momentos de maior risco de se extraviar, como quando a criança está zangada e querendo se distanciar. Uma maior conexão entre seus elementos constitutivos e, claramente, o fortalecimento de suas relações com os vivos, são a garantia de uma menor vulnerabilidade de ser atraído pelos mortos. Essa vulnerabilidade retornará em idade avançada, quando a pessoa carrega o peso das relações de que se viu privada ao longo da vida, e por isso potencialmente vulnerável a buscar seu encontro. A importância da fala e do domínio da língua dos vivos e plenamente mebengokré (Cohn, 2000b, 2006) revela-se aqui na prática de falar com a criança, com ela permanecer se comunicando, a cada vez que se presente esse risco, de modo a mantê-la interagindo com os vivos, presente neste mundo, e portanto menos vulnerável a ser levada para o outro mundo, capturada pelos mortos.

Especialmente nessa fase, em que a pele não está ainda “forte”, os elementos constitutivos ainda não conectados, e o *karon* mais vulnerável a ser capturado, as relações de substância ganham uma importância especial. Como se sabe há tempos, é nesse momento, o do resguardo dos pais, o da *couvade*, que as interdições são mais severas, e já se debateu na bibliografia as consequências disso para a constituição de relações sociais e para a estrutura social mebengokré. O caso acima narrado nos permite perceber sua importância para a construção da pessoa e para sua formação. O menino falecido estava sendo amamentado pela avó, e todos concordavam que ela estava tomando todas as precauções necessárias, o que podia ser comprovado pela boa condição de saúde de sua filha de colo, a quem estava amamentando simultaneamente. Estava claro, no debate que se seguiu à morte, que quem teria desrespeitado as interdições deveria ser a mãe da criança. Ora, não era ela quem a estava amamentando. Ao questionamento sobre se não deveria ser quem amamentava que deveria tomar os cuidados necessários para a boa qualidade do leite consumido pela criança, as mulheres foram claras: quem deve ter cuidado é a mãe, quem tinha feito, fabricado, a criança. Por um lado, essa afirmação não é surpreendente, e a “relação de substância”, que liga quem “fez” a criança a seu bem-estar físico por toda a vida, é comum a todas as sociedades jê e bastante descrita e comentada na bibliografia sobre esses grupos. O que é interessante e revelador nesse caso é a ênfase nessa relação mesmo a mãe estando ausente e a criança sendo amamentada por uma outra mulher. Os cuidados com o leite materno, bastante abrangentes, pesam ainda sobre a mãe, mesmo se essa não estiver amamentando de fato o filho.

Diferenças marcam também o luto cumprido por um adulto e por uma criança: no corte do cabelo, como já mencionado; no tempo de luto, durando mais para um adulto falecido; nas marcações do fim do luto, que quando o morto é adulto são feitas através do consumo de banana e carne, mas para a criança, que ainda não se alimenta de outra coisa que não o leite materno, não o são. Há também diferença entre o que é deixado para o morto no cemitério:¹⁵ se quando um adulto é enterrado se deixa sobre a terra e pendurados mechas de cabelo, água e seus pertences, à criança só é deixada água, ou, como no caso narrado, um caso extremo de sede, o soro que lhe cura a desidratação.

Quando um adulto, ou uma criança que já anda e fala, morre, pode ser pressentido por algum tempo nos lugares por onde costumava andar: a cozinha, o quarto, a roça, os *kupex djà* (mexer/trabalhar – lugar). No caso de uma criança de colo, essa permanência é mais curta, e pode ser pressentida por seu choro pedindo o peito, *kà djàx*, ou seja, com vontade de mamar.

Mas a criança de colo, sobretudo, não vai para o mundo dos mortos sozinha: ela deve sempre ser buscada por um parente. Isso foi muito comentado a partir da trovoada que se ouvia no dia do falecimento, desde a madrugada até pouco depois do enterro, tida como um sinal de que os mortos haviam vindo buscar o menino; foi lembrado que um velho teria dito, durante a trovoada noturna, que os mortos viriam buscar o filho pequeno de alguém. No mundo dos mortos, ela é cuidada por alguém, e cresce: não permanece sempre criança. No mundo dos vivos, sua separação já é realizada no momento mesmo do sepultamento. Assim como aos adultos, a necessidade da separação, da ruptura, recai também sobre a criança falecida, que é pressentida nos lugares por onde esteve, que é chorada e tem a partida lamentada pelos que ficam. Os velhos choram todos os seus mortos, e contabilizam entre eles as crianças que perderam; assim, elas compõem também aquele conjunto de perdas que pesam sobre seus ombros e os tornam especialmente vulneráveis aos mortos, na outra ponta, pelo tanto de entes queridos que o esperam do lado de lá, e que eles anseiam reencontrar.

¹⁵ Turner (1966, p. 119) comenta que o *prodjà*, o estojo que contém o cordão umbilical e os primeiros adornos da criança, é enterrado com ela. Note-se que esse mesmo autor enfatiza que esse estojo simboliza o crescimento da criança, e que ele deve ser enterrado no pé de uma árvore de madeira dura quando a criança já está grande, garantindo-lhe, simbolicamente, força.

De um certo ponto de vista, a morte da criança é uma maior probabilidade dada sua maior vulnerabilidade ao poder de atração dos mortos, a sua captura pelos espíritos dos mortos. Por outro lado, ela parece ser uma versão enfraquecida da morte de um adulto, sendo o luto menos duradouro e o cuidado com o corpo menos laborioso. Mas a pista da ornamentação corporal nos parece, mais uma vez, a mais reveladora e rentável para dar conta das semelhanças e diferenças da morte, do destino *post mortem* e do enterro e do enlutamento para adultos e crianças.

Se as diferenças entre o luto e o enterro e tratamento do corpo de crianças e adultos falecidos seguem uma lógica que lhe ultrapassa, e que trata das diferenças de crianças e adultos em sua constituição física, nos cuidados para seu bem-estar e formação, nas relações que estabelecem e que se enfatiza, em sua ornamentação, etc., elas têm um limite claro, que se revela no momento em que o corpo é preparado para o enterro. Como vimos, a ornamentação corporal é, em vida, um dos mecanismos mais poderosos de promover e comunicar as diferenças e as transformações de crianças e adultos. É exatamente esse mecanismo que é afetado com a morte, e as diferenças se apagam. De fato, o risco, os cuidados e o tratamento do corpo para evitar a morte ou quando de seu advento são diferentes para crianças e adultos, e essas diferenças não só devem ser ressaltadas e levadas em consideração, como só são plenamente compreendidas ao se relacionar a concepção de pessoa e de sua formação à de morte, nesse sistema que opera diversamente para crianças e adultos.

Mas a morte opera uma transformação que faz equivaler crianças e adultos, e que se refere à oposição de vivos e mortos. Por isso, revelando que a necessidade, tão premente, de ruptura com os mortos vale também para as crianças, o corpo da criança é tratado como o de um adulto, e ela ganha a ornamentação de um adulto para o sepultamento. Ou, como ressaltado acima, é tratado como a um corpo de um morto, que, mesmo que tenha um ciclo de vida a ser realizado no mundo dos mortos, para os vivos, e desse ponto de vista, não tem idade.

Referências

ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. São Paulo: LTC, 1978.

COELHO DE SOUZA, M. Nós os vivos: “construção do parentesco” e “construção da pessoa” entre alguns Jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 46, p. 69-96, 2001.

COELHO DE SOUZA, M. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

COELHO DE SOUZA, M. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.

COHN, C. *A criança indígena: a concepção xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000a.

COHN, C. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 43 n. 2. p. 195-222, 2000b.

COHN, C. A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A. V. L. da S.; NUNES, A. (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo, Global/MARI, 2002. p. 117-149.

COHN, C. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

COHN, C. *Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus Outros*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

GIANNINI, I. V. *A ave resgatada: “a impossibilidade da leveza do ser”*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

FISHER, W. H. Age-based genders among the Kayapo. In: GREGOR, T. A.; TUZIN, D. *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 115-140.

LEA, V. *Nomes e Nekrets Kayapó*: uma concepção de riqueza. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986.

LEA, V. Mébengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Brazil. *Man*, v. 27, n. 1, p. 129-153, March 1992.

LEA, V. The houses of Mébengokre (Kayapó) of Central Brazil – a new door to their social organization. In: CARSTEN, J.; HUGH-JONES, S. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 206-225.

LEA, V. Mebengokre ritual wailing and flagellation: a performative outlet for emotional self-expression. *Indiana*, Berlin, v. 21, 2005, p. 113-125.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

LIMA, T. S. *Um peixe olhou para mim*: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: ISA; Editora Unesp; NuTI, 2005.

MELATTI, J. C. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó. In: SCHADEN, E. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 139-148.

SEEGER, A. O significado dos ornamentos corporais. In SEEGER, A. *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Campus, 1980. p. 41-57.

SEEGER, A. *Nature and society in Central Brazil: the Suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979.

TASSINARI, A. M. I. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, Campo Grande, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007.

TURNER, T. *Social structure and political organization among the Northern Kayapo*. Tese (Doutorado)–Departamento de Relações Internacionais, Harvard University, Cambridge/USA, 1966.

TURNER, T. Cosmetics: the language of bodily adornment. In: SPRATLEY, J.; McCURBY, D. W. *Conformity and conflict readings in cultural anthropology*. Boston: Little, Brown & Co., 1977.

TURNER, T. The social skin. In: CHEFAS, J.; LEWIN, R. *Not work alone: survey of activities superfluous to survival*. London: Temple Smith, 1981. p. 112-140.

TURNER, T. Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, v. 10, n. 2, p. 143-170, 1995.

VIDAL, L. As categorias de idade como sistema de classificação e controle demográfico de grupos entre os Xikrin do Cateté e de como são manipulados em diferentes contextos. In: CONGRÈS INTERNATIONAL DES AMÉRICANISTES, 42., 1976, Paris. *Actes...* Paris: Société des Américanistes, 1977a. p. 2361-2367.

VIDAL, L. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1977b.

VIDAL, L. A morte entre os índios Kayapó. In: MARTINS, J. de S. *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.

VIDAL, L. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-xikrin do Cateté. In: VITAL, L. (Org.). *Grafismo indígena*. São Paulo: Nobel; Edusp; Fapesp. 1992. p. 143-189.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Recebido em: 27/02/2010

Aprovado em: 04/06/2010